

Žarko Paić

zarko.paic@zg.t-com.hr

Muzeum niepokorności*

Sumienie nie ma charakteru politycznego.

Hannah Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*

1. Deformowanie rzeczywistości

Wypaczenia epoki znajdują odbicie w obrazach władzy. Mówią one więcej niż słowa. Wizualna semiotyka totalitaryzmu, ze wszystkimi jego twarzymi i miękkimi formami tępienia wolności jednostki, została uwieczniona na fotografiach zmarłych przywódców. Są one oczywiście zawsze czymś więcej niż tylko dokumentem ideologicznie skonstruowanego czasu. Nigdy nie ukazują prawdziwej agonii charyzmatycznego wodza, z którego odejściem rozpada się zazwyczaj cały stworzony przez niego system przymusu. Strach przed śmiercią przywódcy ma wpływ na zmianę symbolicznej reprezentacji idei wieczności, nieśmiertelności i trwałości imperium. Gdy umiera wódz, znika cały świat, a poddani – autokratyczne ciało rewolucjonistów, egzekutorów i aparaczyków – usiłują zachować obraz swego przywódcy niczym iluzję własnej (nie)możliwości życia w totalitarnym kłamstwie.

Autokratyczni i totalitarni przywódcy oraz ich klony, mimo śmierci fizycznej nadal istnieją w sferze wizualnej jako figury totalnej kolonizacji świata przeżywanego. Są naprawdę wieczni i nieśmiertelni, ponieważ porządek, który po sobie pozostawili, nie obraca się w proch, lecz podlega rytualnej odnowie dzięki nostalgii współczesnych za (nie)zmarłymi przodkami. W sensie wizualnym system komunistyczny jest więc paradoksalny – ikonoklastyczny i bardzo figuratywny jednocześnie. Obraz systemu,

* W oryginalnej chorwackiej wersji językowej (*Muzej nepokornosti*) esej został opublikowany w czasopiśmie: „Zeničke sveske. Časopis za društvenu fenomenologiju i kulturnu dijalogiku” nr 4, 2006 oraz „Riječ” nr 1–3, 2007.

zredukowany do scen z życia przywódcy narodu, odsłania jak w lustrzanym odbiciu prawdziwą nędzę tzw. życia realnego Innych, demaskując jednocześnie odmienny ustrój otwartego społeczeństwa liberalnej demokracji (cf. Mitchell 1986).

Totalitaryzm to wizualny terror obrazu, który skrywa rzeczywistość, liberalizm zaś jest wizualną pornografią wolności, która deformuje rzeczywistość. W obu przypadkach rzeczywistość to konstrukcja ideologiczna, a nie prawdziwe życie. Ono nie jest iluzją i toczy się jednak gdzie indziej: w rodzinie, na ulicach, w szkołach, fabrykach, instytucjach przymusu i ośrodkach rekreacji, wreszcie w szpitalach, końcowych stacjach tęsknoty i agonii. Ideologia komunizmu jako totalitaryzmu oznacza totalną konstrukcję realnej egzystencji, podczas gdy ideologia liberalizmu – otwartą dekonstrukcję życiowej realności jako fikcji. W dobie kultury wizualnej, gdy obrazy mówią więcej niż słowa, wynaturzenia współczesności znajdują odzwierciedlenie w wypaczaniu wyrazów/pojęć, takich jak życie i rzeczywistość. Nic więc dziwnego, że teoretyk sztuki neoawangardowej Hal Foster ujawnił w swych badaniach istotne upolitycznienie amerykańskiego popartu lat 60. XX wieku jako ruchu opowiadającego się za „powrotem realności” (cf. Foster 1996) do medialnego świata kapitalistycznego przemysłu kulturowego.

2. Wizualny magazyn różnic

Niezlomna wolność życia nieobarczonego ideologią wymaga nowego, realnego obrazu. Lecz jaki właściwie jest jego sens i w jaki sposób może się on unaocznić, skoro oskarża się go o to, że myli tropy i skrywa istotę rzeczy, zamiast odsłaniać i nazywać to, co jest naprawdę? Współczesny ikonoklazm nie wyraża lęku przed obrazem jako iluzją istoty rzeczy, ale zrealizowaną strategią awangardowego pragnienia, by utożsamić życie, rzeczywistość, ciało i obraz.

Wiek XX był epoką zaangażowanych intelektualistów: rewolucjonistów, dysydentów, krytyków w liberalnym życiu publicznym, moralizujących proroków, postmodernistycznych partykularystów. Konflikt ideologii totalitarnej i liberalnej (komunizmu i demokracji) określił symboliczne przestrzenie instytucjonalnej śmierci ich misji. To miejsca uświęcone, w których historia – zarówno w sztuce, jak i w życiu – przybiera formę

opowieści, obrazu, mitu, symbolu, ikonografii i ikonoklazmu. **Mauzoleum** odpowiada charakteryzującej totalitaryzm wizualnej inscenizacji wiecznego i nieśmiertelnego układu sił, **muzeum** zaś reprezentuje i obrazuje ideę społeczeństwa otwartego, które trzyma w ryzach proces historyczny. Faszyzm to mauzoleum historycznego przymierza wodza i mas, narodu i jego mitycznej przeszłości. Komunizm jest mauzoleum „kolektywnego intelektualisty” XX wieku.

Oto różnice między tymi dwoma typami totalitaryzmu. Ich spuścizna ideologiczna nie przeszła do historii. Wszystkie aktualne spory polityczne w krajach Europy Zachodniej oraz w tych, które w wyniku upadku komunizmu w roku 1989 zostały (lub zostaną) członkami Unii Europejskiej, prowadzone są przy użyciu środków charakterystycznych dla dyskursu postfaszystowskiego i postkomunistycznego. Fundamentalna różnica między nimi jest bolesną raną współczesnej tożsamości europejskiej.

Krótko mówiąc, odwoływanie się dziś do „źródeł faszyzmu” jako inspiracji dla działalności politycznej nurtów radykalnych w obrębie demokracji liberalnej jest nie do pomyślenia. Tymczasem *Manifest komunistyczny* Marksa i Engelsa znów staje się aktualny jako katechizm nowoczesnej antykapitalistycznej „akcji bezpośredniej”, a polityka Lenina w ostatnich tekstach Slavoj Żižka, Alaina Badiou i Jacques’a Rancière nie jest rozumiana jako prosta droga do doświadczenia Gułagu, lecz jako radykalna krytyka anomalii współczesnej demokracji przedstawicielskiej. Faszyzm nie stanowi teoretycznej platformy dla ideologicznego odżegnywania się od globalnego kapitalizmu, podczas gdy komunizm jest nawet czymś więcej niż ideologią, a wymiar utopijny chroni jego ideę przed niewyobrażalną apokalipsą „czarnej księgi komunizmu” (*Le Livre noir du communisme*): archipelagiem Gułag, Czerwonymi Khmerami czy rewolucją kulturalną. Teoretyczna scheda marksizmu w rozmaitych wersjach – od frankfurckiej teorii krytycznej i tzw. filozofii *praxis* szkoły zagrzebskiej, poprzez krytykę postkolonialną i marksizm Sartre’a, po nową lewicę Hardta i Negriego – odrzuca praktykę dyktatur dwudziestowiecznego realnego socjalizmu, postulując jednocześnie możliwość gruntownej, krytycznej zmiany zastanego porządku. Trywialne zrównywanie faszyzmu i komunizmu bez podkreślania istotnych różnic między nimi jest obraźliwe i nieprawdziwe. To postideologiczny wymysł służący zachowaniu quasi-liberalnego ducha postmodernistycznej obojętności wobec ważkich kwestii równości społecznej, wolności i demokracji.

„Czarni” i „czerwoni” nigdy nie byli i nie są tacy sami. Współczesny intelektualista nie może już pozwolić sobie na zbyt łatwe doszukiwanie się symetrii między ideami faszyzmu i komunizmu. Czyniąc tak, schodzi do poziomu populistycznej retoryki.

Intelektualista proveniencji faszystowskiej po prostu nie jest wiarygodny. Można wymienić myślicieli i artystów, którzy skłaniali się ku nazizmowi i faszyzmowi jako totalitarnym systemom politycznym, próżno jednak szukać intelektualisty o krytycznym nastawieniu, ponieważ cały system opiera się na sile i technologii rządzenia masami, nie zaś na wieszczonej przez intelektualistów utopii tworzenia nowego społeczeństwa. Siła systemu faszystowskiego nie może się obejść bez inteligencji technicznej, jednakże analityczna wiedza o wewnętrznych sprzecznościach budowania porządku społecznego jest w nim niepożądana. Obrazowa fascynacja faszyzmu przejawia się w nawiązaniu do poetyki spektaklu masowego oddawania czci wodzowi, który nie „filozofuje”, lecz skutecznie działa. Pod tym względem faszyzm różni się od komunizmu: podczas zjazdów partii stalinowskiej pozorowano intelektualną dyskusję i polemikę na temat kierunku przyszłej polityki. Faszyzm – na odwrót – prowadzi do skrajnej militarystyki polityki, a jego antyintelektualizm przejawia się w uznawaniu porządku wyznaczanego przez władczy dyskurs wodza. W gruncie rzeczy jedynym intelektualistą w szeregach NSDAP był mistrz propagandy politycznej XX wieku – Joseph Goebbels. Propaganda oraz makabryczna rozrywka dla ludu polegająca na wskazywaniu wrogów (Żydów, komunistów, homoseksualistów) to negatywne zjawisko kultury mauzoleum otwartego dla mas, dlatego każda forma publicznego wyrażania opinii polega na funkcjonalnym posłuszeństwie/uległości wobec systemu, którego fundamentem jest strach przed wolnością.

Lęk i (nie)uzasadnione poczucie winy poddanego w ramach tego typu władzy leżą u podstaw masowej mobilizacji ludu – nie obywateli: istota społeczeństwa bowiem zakłada istnienie reprezentacji politycznej, odpowiedzialność jednostki i kierowanie się sumieniem w działalności publicznej. Strach jest podwaliną państwa autokratycznego. Jedyne cel państwa totalitarnego, jak pokazała Hannah Arendt, to zapewnienie warunków koniecznych do zaistnienia władzy totalnej, której państwo służy zaledwie jako środek do osiągania innych celów politycznych. W historycznym procesie budowania wiecznej III Rzeszy państwo było tylko przejściową

przygodą (cf. Neumann 1978). Mauzoleum jest zatem usankcjonowaną instytucją „świętości” życia w tak pojmowanym państwie. Odwaga cywilna w ramach polityki totalitarnej staje się niemożliwa, ponieważ koncepcja obywatela liberalnego narażona jest na publiczną pogardę i ośmieszenie. To nie demokracja, lecz liberalizm jest największym wrogiem totalitaryzmu. Obywatela o liberalnym rodowodzie zastąpił poddany – masowy „człowiek bez właściwości”, który wciela w życie partyjno-państwową politykę bez sprzeciwu (sumienia). Demokratyczne formy rządów uległy transformacji w komunizmie w procesie transformacji „narodu” poprzez Pracę, a w fašyzmie poprzez Mit. Zwracanie się do kogoś *per* „obywatelu” w Związku Radzieckim, eksplicytnie skarykaturowane w *Mistrzu i Małgorzacie* Michaiła Bułhakowa, świetnej powieści o zbiorowym imaginariu komunizmu, wydaje się ideologiczną pozostałością podziału na miasto i wieś, a nie wyrazem politycznej samoświadomości obywatela, artykułującego swoją wolność. Dla totalitaryzmu odwaga cywilna jako forma zbiorowego sumienia jest nie do przyjęcia.

W postmodernistycznej kulturze globalnej demokracji, w której realność życia generowana jest za pomocą obrazów, koncepcja egzystencji z ducha (r)ewolucji biotechnologicznej oznacza redukcję niepokornej wolności do zwykłego obywatelskiego nieposłuszeństwa wobec ułomnego i niesprawiedliwego prawa. Czy nieposłuszeństwo obywatelskie jest rzeczywiście ostatnią żywą ideą demokracji liberalnej? Czy też dla osiągnięcia wolności w czasach końca historii konieczne jest przekroczenie granic jego użycia? Powrót realności w sztuce współczesnej pozostanie fikcją rzeczywistości, dopóki jego przedmiotem będzie jedynie idea społecznej naprawy obrazu rzeczywistości. Bazująca na ideach radykalno-subwersywnej dekonstrukcji globalnego kapitalizmu, polityzacja sztuki współczesnej jest jedynie dalszym ciągiem tej samej historii, tyle tylko, że pisanej przy użyciu innych środków legalnego oporu. Rzeczywistość i jej obraz nieprzerwanie poruszają się w zakłętym kręgu akcji społecznej, partycypacji i interwencji, zmierzając do szokowania opinii publicznej i eksperymentów w ramach wspólnoty komunikacyjnej (cf. Pać 2006).

Punktem wyjścia rozważań o wolności artysty jest nowoczesna koncepcja wolności jako autonomii podmiotu. Bez jej realizacji nie może być mowy o wolności artystycznego działania i tworzenia. Kiedy na przykład nowoczesny artysta decyduje się na abstrakcyjne przedstawienie jakiegoś

obiekту zaczerpniętego z natury lub gdy radykalnie burzy obraz tradycyjnie kojarzony z pięknem i wzniosłością, w jego działaniu przejawia się trwały fundament wolności, pojmowanej jako nowoczesna autonomia.

Wyzwolenie od Boga jako zewnętrznego twórcy i „prawodawcy” sztuki prowadzi do swobody w wyborze tematu lub motywu obrazu. Parafrazując pogląd Picassa o prawdzie sztuki: artysta nie wybiera wolności, on ją znajduje. Jest to możliwe, ponieważ nowożytny projekt autonomii oraz budowanej na nim nowoczesnej świadomości o postępie w wolności zakładają odmienną konstrukcję obrazu rzeczywistości, nie będącą emanacją boskiego dzieła genialnego twórcy, lecz wytworem człowieka jako podmiotu. Wolność człowieka nowoczesnego zasadza się na autonomicznym działaniu jako podstawie konstrukcji rzeczywistości. Nie istnieje nic poza zakresem autonomicznego prawa umysłu. Burzenie „światów” transcendentnych umożliwiła immanentna wolność konstruowania, która czerpie z eksperymentu nowożytnej nauki. Prawda definiowana jako prawda podmiotu wypływa z perspektywicznego pojęcia autonomii (cf. Deleuze 1962). Wolność ograniczona jest przez „moje” spojrzenie; wiąże się ze mną i może stać się fundamentem budowania wolnej wspólnoty, pod warunkiem, że jest nieograniczoną przestrzenią wyobraźni, fantazji i twórczości. Namysł nad tym, dlaczego ostatnim elementem kultury zachodniej, który nosi znamiona wielkości, jest właśnie koncepcja wolności jako uniwersalnego „prawa” historii powszechnej (a ta, w pojęciu, idei i rzeczywistości, osiągnęła kres) jest pilnie potrzebny nie tylko z uwagi na los współczesnej sztuki, lecz nade wszystko ze względu na sens posthistorycznej egzystencji człowieka.

3. Granice nieposłuszeństwa obywatelskiego

Współczesny intelektualista jest niewiarygodny, jeżeli nie potrafi odpowiedzieć na pytanie o sens powszechnej demokratyzacji kultury w społeczeństwie spektaklu. Sieć relacji w przestrzeni wirtualnej określana jest przez swobodę bezwarunkowej komunikacji. To ona definiuje znaczenie wiadomości oraz sens komunikacji jako takiej. Polityka demokracji cybernetycznej domaga się nowej tożsamości w ogóle, a także nowej definicji oporu, stawiając wymóg zaprojektowania współczesnej liberalnej opinii publicznej. Intelektualista nie jest już ani prorokiem tego, co uniwersalne,

ani bohaterem nowoczesnego, krytycznego oporu wobec totalitaryzmu, ani partykularnym orędownikiem praw mniejszości seksualnej/płciowej/narodowej/rasowej. Dzisiejszy intelektualista stał się usieciowionym **dysentologiem**. Jego funkcja krytyczna nie polega już na publicznym demaskowaniu kłamstw ideologii, oszustw i deformowaniu rzeczywistości współczesnej polityki, ekonomii i kultury, lecz na próbie wyartykułowania nowej koncepcji opinii publicznej i wspólnoty komunikacyjnej obywateli.

Pojęcie nieposłuszeństwa obywatelskiego (*civil disobedience*) pojawia się jako jeden z postulatów politycznego liberalizmu. Chodzi o otwarte nieuznawanie przymusu podporządkowania się prawom obowiązującym w prawno-politycznej praktyce suwerennego państwa. Jeśli prawo, przegłosowane wolą większości parlamentarnej, jest sprzeczne ze światopoglądem jakiejś grupy bądź też mniejszości rasowej, płciowej lub jakiegokolwiek innej, jeśli jest nie do przyjęcia z uwagi na ideę sprawiedliwości lub jeśli jako moralnie wątpliwe nie przyczynia się do realizowania ideału republikańskiej cnoty aktywności obywatelskiej, obowiązkiem jednostki jest się takiemu prawu przeciwstawić.

W swym eseju o nieposłuszeństwie obywatelskim Hannah Arendt przywołuje dwa przypadki: Sokratesa, z platońskiego dialogu *Kriton* oraz Henry'ego Davida Thoreau, autora eseju o problemie prawomocności niemoralnego prawa w nowoczesnym porządku konstytucyjnym USA (cf. Arendt 1998). Podczas procesu, który z powodu „osobliwego” oskarżenia o zgubny wpływ na młodzież i podważanie władzy oligarchów toczył się przeciw Sokratesowi, ten nie zakwestionował fundamentów demokracji ateńskiej, ale odrzucił możliwość, by jego przypadek, przez pomyłkę lub celowe działanie organów sądownictwa, burzył podstawy demokracji. Przedmiotem osądu nie jest więc prawo, lecz praktyka jego stosowania. Przykład Thoreau, który spędził noc w areszcie, odmawiając zapłacenia podatku na rzecz rządu popierającego niewolnictwo, ukazuje sedno nieposłuszeństwa obywatelskiego.

Sokrates wybrał śmierć, oponując nie przeciw prawnym podwalinom Aten, lecz przeciw wypaczonej władzy oligarchów; w odróżnieniu od niego Thoreau, w pozornie niegroźnej dla życia sytuacji, krytykuje niesprawiedliwość samego prawa. Podstawy demokracji nie zostają przez to zachwiane. Cel budowania rządów demokratycznych spełnia się za sprawą obowiązku publicznego wyrażania niezgody na „tyranię woli powszechnej”. Godność obywatelska nie jest zagwarantowana przez uniwersalne prawo wiecznej

sprawiedliwości; jej osiągnięcie to egzystencjalny wybór jednostki. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest środkiem pozaparlamentarnej walki o realizację celów immanentnych dla demokracji. Z punktu widzenia sumienia jednostki, walka przeciw niesprawiedliwemu prawu zakłada łamanie jego prawomocności. To czyn autonomicznego umysłu, który zachęcony głosem sumienia, żąda rekonstrukcji niesprawiedliwego prawa. Sprawiedliwość i poczucie obowiązku działania w zgodzie właśnie z ideą sprawiedliwości wymagają niekiedy bezprzykładnego aktu oporu i niepokornej wolności.

Znaczenie chorwackiego ekwiwalentu angielskiego słowa *disobedience* we właściwy sposób oddaje to, co jawi się jako istota obywatelskiego nieposłuszeństwa. Chodzi o odrzucenie wymogu posłuszeństwa wobec woli prawodawczej suwerennego państwa, nawet gdy wybór ten zostaje napiętnowany przez większość jego obywateli. W podjęciu decyzji o zanegowaniu prawa nie chodzi o większość obywateli, ale o apel moralny do zbiorowego sumienia większości, by dogłębnie rozpoznała i stwierdziła niezgodność prawa ze wszystkim, co wykracza poza ramy jego faktycznej woli, ucieleśniającej się w mocy wykonania. Nieposłuszeństwo jest cechą cywilnej religii demokracji. To rodzaj nowoczesnych świeckich impondrabilów, związanych z kultem Wielkiej Rewolucji Francuskiej, która zyskuje właściwy wymiar w rewolucji amerykańskiej. Cnoty republikanizmu to idee, na których opiera się demokracja, a nie materialne moce: wolność, równość, sprawiedliwość, godność człowieka, prawa, odwaga cywilna, ofiarność dla republiki i zaszczyt służby dla ojczyzny.

Patriotyzm jawi się jako nowoczesna forma cywilnej religii wolności, w żadnym zaś razie nie jest zbiorowym porywem szaleństwa, skierowanym przeciw innym państwom, narodom i wyznaniom. Patriotyzm w postaci czystej od zawsze budził zastrzeżenia właśnie z uwagi na niesprawiedliwość prawa, dla którego nawet niewolnictwo nie stanowiło najgorszej formy wypaczenia demokracji. Polityczny liberalizm jest formalną doktryną rządów demokratycznych, opartą na idei uniwersalności praw człowieka. W specyficznych momentach dziejowych nieposłuszeństwo obywatelskie bywa jednak redukowane do retoryczno-praktycznej formy tegoż liberalno-demokratycznego dogmatu. Nie podaje w wątpliwość ani idei, ani praktyki rządów liberalno-demokratycznych, dopuszczających istnienie niewolnictwa, organizacji oraz instytucji rasistowskich i nacjonalistycznych, a także łamiących zasadę równości wobec prawa poprzez ustanawianie zaporowych mechanizmów nierówności.

Współczesna radykalna krytyka liberalizmu politycznego jako koncepcji całkowitego wykluczenia Innym poprzez zdefiniowanie obywatela jako człowieka przynależącego do określonego, suwerennego terytorium na mocy urodzenia/pochodzenia (zwłaszcza w przypadku nielegalnych imigrantów w krajach zachodnioeuropejskich i USA) rodzi pytanie o to, na ile mogą być dzisiaj stosowane pojęcie i treść obywatelskiego nieposłuszeństwa, gdy neo-imperialny system globalizacji sprowadza całkowity „nowy porządek świata” do brutalnej w swej istocie hegemonii Stanów Zjednoczonych, realizujących własne cele ekonomiczne i polityczne (cf. Agamben 2002). Kwestia nieposłuszeństwa obywatelskiego zawarta jest w ramach narracji o kosmopolitycznej demokracji dla wybranych (włączonych), wykluczającej „słabe państwa-narody” (wyłączonych), które nie mają władzy nawet nad własnym losem, nie mówiąc już o podmiotowości nowej polityki siły. Słowo nieposłuszeństwo (w sensie etymologicznym) jest odpowiednie dla wyrażenia, co koncepcja liberalizmu politycznego osiąga w ramach swoich celów. Jednak do określenia tego, co wykracza poza jej granice, stosowniejsze byłoby „mocniejsze” semantycznie słowo niepokorność.

Być niepokornym to buntować się, protestować, nieustannie przypominać o kontestacyjnej funkcji wolności w nowoczesnym systemie demokratycznym. Niepokorność przekracza więc ramy nieposłuszeństwa obywatelskiego i nie może być zredukowana do odmowy podporządkowania się woli prawa. Nie jest ona również substytutem bezpośredniej akcji rewolucyjnej. To świadomość obywatela, że dysponuje on niepowtarzalną, świętą i potężną wolnością inicjowania wielu nowych zdarzeń. Być niepokornym oznacza przede wszystkim: wolność egzystencjalnej decyzji o sprzeciwie wobec niesprawiedliwego prawa, odmowę moralnego podporządkowania się większości obywateli, niezgodę na zwyczaje zbiorowości, które nie są dane od Boga, lecz podlegają historycznym przemianom, sprzeciw wobec obowiązku podążania za normalnością kultury w granicach prawa (parafrazując tytuł tomu humoresek Jaroslava Haška), wreszcie wobec wszystkiego, co ma ontologiczno-polityczny charakter zewnętrznego przymusu (małżeństwo, religia, moralność).

Współczesne **muzeum niepokorności** jako wirtualna czasoprzestrzeń realizacji konkretnej wolności nie jest tradycyjnie kojarzone z ideą nieposłuszeństwa obywatelskiego, lecz z metapolitycznymi przesłankami odmiennego życia w warunkach radykalnego indywidualizmu. Ciało współczesnej

wolności to nie tylko *queer*. Nie jest to wyzwolone ciało bezpośredniej demokracji cybernetycznej, nihilistycznie gardzące wszystkimi obowiązującymi wartościami, które usiłuje rewaloryzować. Chodzi o zbiór fragmentarycznych idei i praktyk, wyrażających się w otwartym forum wymiany myśli, które łączy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość poprzez projekt przezwyciężenia i zniesienia rozdźwięku między życiem, polityką i sztuką. Ikonoklastyczna strategia tej intelektualno-konceptualnej subwersji swą wizualną tożsamość odnajduje w ciele-tekście-obrazie. Niepokorność nie jest wymuszona i symulowana. Jest „dana od Boga” jako siła krzyku wolności każdego, kto odmawia zgody na bycie niewolnikiem „ponurego szaleństwa” (Heidegger) globalizacji, która nie zna już żadnych granic, zagarniając nawet tradycyjny podział na prywatność (intymność) obywateli i obywatelską sferę publiczną.

Zrębem nieposłuszeństwa obywatelskiego jest odwaga cywilna. Historia XX wieku obfituje w przykłady, które potwierdzają wielkość i granice tej koncepcji aktywnego republikanizmu. Nie dziwi fakt, że przykłady odnoszą się do Stanów Zjednoczonych jako najbardziej rozwiniętego państwa demokratycznego, a jednocześnie ostro krytykowanej kolebki nowoczesnej idei wolności. Przypomnijmy choćby postać mistrza świata w boksie Muhammada Alego, który w latach 60. odmówił odbycia służby wojskowej podczas interwencji USA w Wietnamie. Proces rozpadu totalitarnej struktury systemu komunistycznego w byłej Jugosławii lat 80. rozpoczął się od stosowania klauzuli sumienia. Dzięki słoweńskiemu ruchowi pokojowemu i inicjatywom społeczeństwa obywatelskiego doszło do zniesienia niesprawiedliwej i militarystycznej w duchu ustawy o obowiązkowej służbie wojskowej, która zmuszała duchownych i członków wspólnot religijnych (m.in. świadków Jehowy) do sprzecznej z ich przekonaniami aktywnej służby i używania broni. W ten sposób przypadek partykularnej obrony światopoglądu zapoczątkował powszechny proces upadku rządów totalitarnych. Był to załączek demokratycznej świadomości publicznej.

4. Porządek oporu

Drugą koncepcją, obok nieposłuszeństwa obywatelskiego, która legła u podstaw współczesnej metapolitycznej strategii niepokornej wolności, jest postmodernistyczna „tożsamość oporu”. Pojęcie to zaproponował

socjolog Manuel Castells. W jego typologii współczesnych tożsamości społecznych jest ona centralnym elementem strukturalistycznej „dialektyki” (cf. Castells 2002). Usieciowione społeczeństwo globalnej ekonomii, polityki i kultury to dla hiszpańskiego socjologa planetarny „los” cywilizacji naukowo-technologicznej, do której, nawet mimowolnie, wszyscy należymy. Rozróżniając trzy typy tożsamości (legitymizującą, oporu i projektu), Castells precyzyjnie odsłania trójczłonową strukturę współczesnego globalnego kapitalizmu. Ideologia neoliberalizmu i obowiązujące ramy polityczne rządów demokratycznych nie tworzą wiecznego, niezmiennego systemu. Jednak historycznie nie sposób ich pominąć, ponieważ stoi za nimi logika postępu historycznego. Globalizacja stała się nowym łańcem świata, który choć zasadniczo postuluje ideę kosmopolitycznej demokracji, de facto jednak funkcjonuje w ramach współczesnych systemów państwa-narody.

Tożsamość legitymizującą wprowadzają dominujące instytucje społeczne, by zracjonalizować swoje panowanie nad innymi światowymi aktorami politycznymi (MFW, WTO, Bank Światowy, NATO). Mamy tu do czynienia ze złożoną strukturą ekonomiczno-politycznej hegemonii Zachodu. Tożsamość oporu łączy podmioty uciśnione i upokorzone w globalizacyjnej grze. Mowa o nowym buncie „wyklętego ludu ziemi” (Frantz Fanon) lub, ściślej, antyimperialistycznych sojuszach państw i ugrupowań politycznych Trzeciego Świata. Tym sposobem w globalną tożsamość oporu wobec globalizacji wpisują się ruchy o orientacji antyzachodniej i antykapitalistycznej, jak np. zapatyści, anarchiści, ruch antyglobalizacyjny czy państwa niezaangażowane. Opór jako tożsamość bynajmniej nie jest ani programowo, ani ideologicznie jednoznaczny, stąd jego rola polega właściwie na swoistej negacji „pozytywnej” treści polityki globalizacji. Gdy populistyczny przywódca Wenezueli Hugo Chávez, nacjonalizując złoża ropy naftowej, otwarcie sprzeciwia się George’owi Bushowi i Stanom Zjednoczonym, lub kiedy irański prezydent Mahmud Ahmadineżad broni prawa swego kraju do posiadania własnego programu nuklearnego, opór nabiera cech tożsamości obrony prawa suwerennego państwa-narodu do rozporządzania własnymi zasobami niezależnie od hegemonii zewnętrznej. Jego negatywny wymiar podkreśla fakt, że mamy tu do czynienia z tożsamościami opartymi na założeniach posttotalitarnych, takich jak sprzężenie fundamentalizmu religijnego i państwa autokratycznego, negacja praw człowieka i obywatela, dyskryminacja kobiet.

Wachlarz możliwości prawdziwej politycznej tożsamości oporu sprowadza się więc ostatecznie do antyimperialistycznej retoryki walki przeciw Zachodowi/Ameryce, przy użyciu wszelkich dozwolonych środków. Trzeci typ stanowi tożsamość projektu. Dotyczy on możliwości dokonania zmiany całej struktury produkcji i reprodukcji dominującego modelu nowoczesnego społeczeństwa przez określoną grupę społeczną. Tożsamość tę reprezentują grupy feministyczne, ruchy ekologiczne, rozmaite inicjatywy globalnego społeczeństwa obywatelskiego. Jest ona bez wątpienia utopijnym konstruktem społecznym, oznaczającym metapolityczną walkę o prawo do niepokornej wolności wobec wszystkich obowiązujących praw, norm moralnych i zwyczajów wspólnoty. Tożsamość projektu oznacza jedyny prawdziwy opór i tworzy jedyną rzeczywiście niepokorną wspólnotę współczesnych intelektualistów, niepowiązanych płciowo/seksualnie, narodowo czy religijnie z totemami pochodzenia. Być niepokornym wobec nowoczesnego porządku ideologii praw człowieka, oznacza: protestować tu i teraz przeciw każdemu przejawowi prześladowania, każdemu kwestionowaniu praw człowieka i to w imię uniwersalności samej idei wolności.

Tożsamość oporu nie jest więc i nie może być realną alternatywą dla nieposłuszeństwa obywatelskiego. Wszystkie podmioty włączone w sieć relacji przeciwstawiania się hegemonii neoliberalizmu i globalizacji będą miały do czynienia z tym, co historycznie konieczne i co dopiero nastąpi, a co Zachód pokonał w mozołę i nie bez traumy: modernizacja świata przeżywanego, postęp technologiczny i włączenie się do globalnej gry podmiotów/aktorów społecznych. Nie należy zatem idealizować oporu. Jest on skuteczny tylko wtedy, gdy zawiera potencjał projektu i gdy otwiera nową perspektywę świata, nawet za cenę rozpadu tego, co oceniamy jako dorobek nowoczesności.

Alternatywa, która ma szansę powodzenia, pojawia się już wszędzie, choć jedynie w postaci niepokornej i niewyartykułowanej idei absolutnej przezroczystości relacji. To wirtualna przestrzeń usieciowionych kultur i polityk tożsamości. Poza sferą prywatną i publiczną rodzi się nowy publiczny i kolektywny intelektualista, wykreowany przez rewolucję technologiczną (cf. Lovink 2003). Cybernetyczna demokracja sieci (*network*) obejmuje tymczasową „umowę konsensualną” różnorodnych, ideologicznie neutralnych podmiotów. To jest ta „wielość” (*multitude*), która demokratyzując kulturę, stara się stworzyć nową tożsamość projektu dobra wspólnego. Przy tym i opór, i projekt wynikają z niezadowolenia zarówno z prawa, jak

i z prawomocności demokratycznego życia we współczesnym świecie, który fałszywą dychotomię sfery publicznej i prywatnej uważa za największe osiągnięcie obywatelskiego uniwersum. Czym jest jeszcze owo dobro publiczne, skoro jako takie prywatyzuje się je i traktuje niczym neoliberalny serwis usługowy dla wybranych/włączonych? Dobro wspólne czy też troska o wspólnotę, rozumianą na poziomie globalnym, stoi ponad partykularnym interesem rządzących i biznesmenów (cf. Hardt, Negri 2004). Małe opowieści w hakerskim „etycznym” świecie walki o wolne oprogramowanie czy żądania ogólnego i nieograniczonego dostępu do współczesnej produkcji artystycznej, bez poszanowania praw autorskich (jako pretekstu dla nastawionej na zysk ekonomii kultury, której przyświeca idea demontażu sztuki w znaczeniu działalności elitarnej oraz jako koła zamachowego przemysłu kultury globalnego kapitalizmu) są przykładami aktywnie uprawianej dysentologii.

5. O dysentologii

Dysentologia należy do istotnych przesłanek metapolitycznego muzeum współczesnej demokracji. Jeżeli jedna z najważniejszych sekt ruchu New Age, czyli Kościół scjentologiczny, pozostając w zgodzie z duchem postępu współczesnej nauki, łączy umysł (naukę) z misterium wiary (religią), racjonalne i transcendentne, to muzeum współczesnej demokracji jest dysentologiczną polityką i sztuką utopii, która istnieje nie „poza” tym światem, lecz w jego – jedynym realnym – podziemiu. To wirtualny świat fanatyków i nieudaczników, fantastów i hakerów, cybernetycznych rewolucjonistów i neoawangardowych mistyków, pragmatycznych obywateli-buntowników i narcystyczno-voyeurystycznych uwodzicieli, których napędza wściekłość i opór przeciw wszystkim i wszystkiemu, podobnie jak niepokorność wolności może skończyć się schizofrenią pomnożonych tożsamości bez twarzy, w nieokreślonym, odseparowanym ogrodzie „prywatnych” nienawiści oraz „publicznych” występków i nałogów.

Termin „dysentologia” jest metajęzykową hybrydą, wywodzącą się z angielszczyzny¹, języka uniwersalnej komunikacji wirtualnej. Tak jak i wiele podobnych neodyskursywnych instrumentów, pomagających odnajdywać

¹ Ang. *dissentology* od *dissent* (bunt) i *ontology* (ontologia); chorw. *disentologija* (przyp. tłum.).

się w świecie fraktalnych struktur i spiralnego chaosu, została ukuta z jedną intencją: postawić pytanie o sens repolityzacji sztuki i nowej definicji intelektualisty po tym, jak zakwestionowano moralizatorskie zaangażowanie w typie Sartre'a, Foucaulta, Grassa, Enzensbergera. Mieści w sobie znaczenie takich słów, jak opór i bunt, nieposłuszeństwo i niepokorność, a zarazem nawiązuje do ontologii, która na gruncie filozofii inicjuje problem sensu bycia. Być „przeciw” nie znaczy żyć wbrew „prawu” samego życia. Odwrotnie: bycie „przeciw” sygnuje stan permanentnego poszukiwania prawdziwego życia poza ramami czasu rozumianego metafizycznie jako wieczność i przemijalność.

Dysentologia umożliwia nadanie sensu niepokornej wolności. Nie daje się ona określić za pomocą żadnych zewnętrznych kategorii. Autonomia warunkuje możliwość zaistnienia demokracji. Być wolnym to być „przeciw” wszystkiemu, co staje na przeszkodzie rozwojowi prawdziwego potencjału człowieka. Tym, co u kresu epokowej przygody człowieka historycznego budzi z traumatycznego snu niepokorność wolności jest nieuchronność biotechnologicznej redukcji człowieka do „rzeczy” pośród innych „rzeczy”. Wielki zwrot ku krytycznej rewaloryzacji Marksa oraz krytycznej teorii społecznej i koncepcji anarchistycznej, który dokonał się po upadku muru berlińskiego, czyli w czasach niepodzielnych rządów demokracji liberalnej i globalnego kapitalizmu, nie przyszedł jednak znienacka.

Bunt przeciw strasliwym konsekwencjom globalizacji był spowodowany także ogólnym niezadowoleniem z kierunku, w jakim zmierzała budowa „nowego ładu światowego” ze Stanami Zjednoczonymi jako niepodzielnym władcą. Teoria, której rdzeniem jest skrupulatny ogląd krytyczny, odnosi się nie tylko do społecznej krytyki warunków reprodukcji globalnego kapitalizmu, ale także prób rozmaitych interwencji w rozległe pojęcia rzeczywistości, prawdy, wolności. Powrót teorii kultury do idei krytycznego oporu od lat 70. XX wieku każe stawiać pytanie o sens wysiłków, których celem ma być zapanowanie nad rzeczywistością (cf. Couzens Hoy 2005). Teoria krytycznego oporu jest więc możliwa jedynie jako uniwersalny kompleks krytycznej praktyki dysentologicznej.

Dysentologiczną relację polityki i sztuki zainicjował Joseph Beuys. Jego koncepcja współczesnego artysty jako wielkiego szamana, a dzieła/zdarzenia artystycznego jako zdemokratyzowanej sceny, na której dochodzi do interakcji twórcy i tegoż dzieła/zdarzenia, przekracza ramy podziału na to, co prywatne

i publiczne, realne i wirtualne, utopijne i dystopijne. Artysta jest indywidualnym aktorem w spirytualno-kosmicznej rewolcie ciała społecznego przeciw wszelkim rodzajom ucisku, ciemnienia, wyzysku. Jest społeczno-kulturowym, dysentologicznym eksperymentatorem. Niezbędnie potrzebuje miejsca ekspozycji, a w społeczeństwie spektaklu może być nią tylko muzeum otwartych struktur, muzeum niepokornej wolności. Podobnie jak muzeum sztuki współczesnej jest paradoksalnym projektem instytucjonalnego nadzoru nad historią, której już nie ma, lub którą wyczerpała się, mówiąc po heglowsku, w pojęciu, idei i rzeczywistości, tak też demokracja jako władza narodu osiągnęła swój kres w erze kosmopolitycznej/globalnej (cf. Groys 2003).

Dysentologiczna funkcja takiego muzeum nie polega na „przechowywaniu” danych, gromadzeniu plików i wirtualnej pamięci historycznego działania „przeciw”. Muzeum sztuki współczesnej to instytucja przestarzała w takiej mierze, w jakiej społeczeństwo spektaklu jest przestrzenią, ograniczającą akcje antysystemowe. Nie przechowuje się w nim bazy danych (dzieł/zdarzeń) wirtualnych działań artystycznych, obejmujących życie w ogóle, ale duch buntu, dysentologiczny znak oporu w różnicach. Innymi słowy, przechowuje się doświadczenie niepokorności wolności jako samej różnicy. Muzeum przecież jest tylko zewnętrzną formą spotkania człowieka z majestatycznym cmentarzyskiem historii (sztuki).

Artysta nie powiela funkcji nowoczesnego intelektualisty. W wizualnej kulturze naszych czasów konceptualnie stawia kwestie, które wspólnocie komunikacyjnej nie mogą być przekazane inaczej niż za sprawą interaktywnego tworzenia zdarzenia/dzieła chwili. Tekst protestu, wizualne przesłanie, które semiotycznie przekracza granice widzialności i symbolicznie demaskuje społeczne wynaturzenia, jest czymś więcej niż teoretycznym manifestem politycznym, wirtualnym, performatywnym aktem obywatelskiej niepokornej wolności. *Museum of Dissent* jest w tym sensie niepowtarzalnym aktem sprzymierzenia się polityki, sztuki i świata przeżywanego w obliczu prywatnego/publicznego buntu przeciw dewiacjom demokratycznej idei wolnego obywatela.

Nazwa projektu² jest dwuznaczna. Włącza się we współczesny dyskurs repolityzacji sztuki, społeczno-kulturowej walki o tożsamość nowej polity-

² Esej został napisany jako tekst towarzyszący projektowi artystycznemu *March.online. People* (*Museum of Dissent*) chorwackiego artysty multimedialnego Dalibora Martinisa.

ki „sumienia” aktywnego obywatela, jednocześnie ironicznie odsłaniając/przesłaniając los wszystkich projektów utopijnych. Niemożliwe jest istnienie muzeów przyszłości, muzeum bowiem jest instytucją pozorowanej „wiecznej teraźniejszości”. Bunt przeciw niesprawiedliwości, opór wobec każdej formy zawężania wolności i nieposłuszeństwo obywatelskie przynależą do „tu i teraz”. Dysydenci są eksponatami muzealnymi lub figurami walki o to, co już od dawna uznane jest za towar zużyty. Demokracja stała się pustym słowem, na którym ufundowana jest ideologia liberalizmu politycznego. W imię demokracji można dokonać największych zbrodni. „Święte” słowo nowoczesności i polityki w ujęciu zachodnim przestało być oczywistym celem walki. Nie ginie się już za demokrację, ale za wolność.

Co może pozostać po takim radykalno-ironicznym i wywrotowym buncie artysty jako dysentologa? Tylko ślad, zapisek, tekst, fotografia bezczasowego czasu sieci, w której żyjemy wzorem buntowników z wyboru, niczym anonimowi blogerzy przeciwstawiający się każdemu wąsatemu dyktatorowi na cudzym podwórku i zbiorowym szaleństwu systemu w naszym prywatnym ogrodzie. Muzeum niepokorności to nie reality show sztuki współczesnej ani *Big Brother* w szatach intelektualnej dysputy dla uczonych ignorantów. Wraz z jego otwarciem rozpoczyna się po prostu kolejna przygoda interwencji w społeczny (kon)tekst demokracji, co dzieje się za każdym razem, gdy „podłączamy się” do Sieci. Stajemy się żywymi świadkami prawdziwej walki o prawdę i sprawiedliwość, toczącej się w imię powrotu realności życia, a przeciw wszystkim, którzy wyrządzają zło świadomie i bez wyrzutów sumienia.

Po ich stronie jest postęp. A po „naszej”? Czy po „naszej” stronie może być coś innego niż pierwotna i niezbywalna siła życia, tysiąckrotne „nie” wobec niszczenia niepokorności wolności? Pozostaje nam moc słowa, jedyne oręża krytyki. Ono nie zabija Innego w imię wolności, tego tajemniczego bez-kresu, gdzie budzi się światło nowego świata. Musimy dokończyć proces, zapoczątkowany przez intelektualistów, którzy być może nigdy nie zrobili dla świata niczego dobrego poza tym, że na lepsze lub gorsze zmieniali go za pomocą słów.

Po końcu ideologii, kultury, tożsamości, przyszedł czas na kres życia biopolitycznego z jego projektem przekształcenia życia (*redisign*) w widowisko przyjemności i cierpienia. Arystoteles wyniósł życie polityczne (*biós politikós*) do rangi najwyższego z działań umysłu we wspólnocie.

Intelektualiści wszelkiej proveniencji utrzymują przy „życiu” to pierwotne, demoniczne powołanie. Być oznacza żyć i działać. Być intelektualistą, uniwersalnym prorokiem wolności, sprowadza się już jedynie do odpowiedzi na społeczną potrzebę obwieszczania kresu wiary w triumf iluzorycznej wolności, w imię której ciemiężymy Innych oraz przekonania, że oni tego akurat od zawsze pragnęli.

Komu więc służą intelektualiści w dobie biopolityki? Nikomu i niczemu. Katharsis aktywnego nihilizmu (*vita activa*) przynosi jednak nadzieję.

Z języka chorwackiego przełożyli Magdalena Polczyńska i Robert Skiba

Literatura

- Agamben G., 2002, *Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M (wyd. polskie: 2008, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa).
- Arendt H., 1998, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka, W. Madej, Warszawa, s. 152.
- Castells M., 2002, *Moć identiteta*, Zagreb (wyd. polskie: 2008, *Siła tożsamości*, Warszawa).
- Couzens Hoy D., 2005, *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge–Massachusetts–London.
- Deleuze G., 1962, *Nietzsche et la philosophie*, Paris (1. wyd. polskie: 1993, *Nietzsche i filozofia*, przeł. A. Szymański, Warszawa).
- Foster H., 1996, *The Return of Real*, Massachusetts, London–Cambridge (wyd. polskie: 2010, *Powrót Realnego: awangarda u schyłku XX wieku*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków).
- Groys B., 2003, *Topologie der Kunst*, München.
- Hardt M., Negri A., 2004, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York.
- Lovink G., 2003, *Dark Fiber: Tracking Critical Internet Culture*, Cambridge–Massachusetts–London–New York.
- Mitchell W.J.T., 1986, *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago.
- Neumann F., 1978, *Demokratska i autoritarna država*, Zagreb.
- Paić Ž., 2006, *Slika bez svijeta: ikonoklazam suvremene umjetnosti*, Zagreb.

